

עגנון הם העדויות הספרותיות המעניינות ביותר אודות העלייה השנייה עד היום.² ברל הרבה להרצות על ימי העלייה השנייה וגם סיפר את זיכרונותיו מדרכו לארץ.³ היה גם קשר אישי עמוק בין שלושתם מאז אותו היום שלקח בו ברנר את עגנון לבקר את ברל החולה בעין גנים והכתיר אותו כצאתם משם בתואר 'איש ישראל'.⁴ עגנון, שחי שנים רבות לאחר מות רעיו, העמיד ליחסים עמם מצבה בהספרו על ברל כצנלסון. ברל הגדיר את 'מכאן ומכאן' הספר הקלאסי של העלייה השנייה.⁵ מעניין מה היה אומר לו זכה לקרוא את 'תמול שלשום'.

'כשאר אחינו אנשי גאולתנו בני העליה השניה הגיח יצחק קומר את ארצו ואת מולדתו ואת עירו ועלה לארץ-ישראל לבנות אותה מחורבנה ולהבנות ממנה'. כך פותח עגנון את סיפורו של יצחק קומר, בן גליציה, ששמו כבר מרמז על 'זה שבא'.⁶ השאלה למה הוא מעניק לגיבורו את השם 'יצחק' שעה שהוא מקשר אותו עם מעשהו של אברהם, שהלך מארצו וממולדתו ומבית אביו, נשאת סתומה. עגנון יוצא מנקודת המוצא של ארץ-ישראל הקונקרטית, שהיהודים מבקשים לבנות אותה מחדש, וגם להיבנות ממנה. אך מצד אחר, שימושו במטבע התנ"כי-אברהמי, הזכרת החורבן, וכן הביטוי 'אחינו אנשי גאולתנו' יוצרים איזושהו תחום ביניים, בין הארץ 'בשר ודם' לבין המיתוס. לכאורה אין עגנון מתמודד עם השאלות הגדולות של הציונות. הוא מספר סיפור פרטי של צעיר שגדל בחברה יהודית מסורתית בגליציה, שחזה את עצמו חי בארץ-ישראל ועובד את אדמתה, יושב תחת גפנו ותחת תאנתו, כמו בכרזה של הקרן הקיימת, ועלה ארצה מכוח חזון זה. ארץ-ישראל שנצטיירה בדמיונו קודם עלייתו הייתה ארץ התנ"ך, שהבטיחה חלב ודבש לבניה. היא גם הארץ שבה היהודי יכול לחזור ולחיות מעבודת אדמה, כדרך שחיו אבותיו. קומר איננו יודע דבר על הארץ לבד ממה שלמד מן העיתונות העברית. הוא לא נדחק לעזוב את מולדתו אלא בחר לעשות זאת, מכוח המשיכה של הארץ ולא מכוח הדחייה של הגולה. אין בהחלטתו לא ועם ולא ייאוש ואף לא שלילת הגלות. גם בארץ אין קומר עובר חוויות טראומטיות: אין כאן דרמה של מחסור או סבל אלא ניגוד בין ציפיות למציאות: במקום לעסוק בחקלאות — הוא עוסק בצבעות, במקום בכפר — הוא חי בעיר. הוא מתיידד עם פועל אחר, רבינוביץ שמו (בן הרב), שמביא את קומר

2 ש"י עגנון, תמול שלשום, ירושלים ותל אביב תשל"ד; י"ח ברנר, כתבים, א-ד, תל אביב תשל"ח-תשמ"ה, ב, מכאן ומכאן, עמ' 1265-1440. לפי דעת חוקרי ספרות ייתכן שברל קרא גרסה מוקדמת של 'תמול שלשום', אך אין לכך רמז בדבריו.

3 ב' כצנלסון, כתבים, א-יב, תל אביב תשי"ג, ה, עמ' 303-325. הנ"ל, העלייה השנייה: הרצאות בפני הבחורות הסוציאליסטיות 1928, ערכו וההדירו א' שפירא ו' אביד, תל אביב תשנ"א.

4 ש"י עגנון, 'על ברל כצנלסון', מ' שניר (עורך), על ברל כצנלסון: זכרונות ודברי הערכה, תל אביב תשי"ב, עמ' 145-146.

5 כצנלסון, העלייה השנייה (לעיל, הערה 3), עמ' 25.

6 עגנון (לעיל, הערה 2), עמ' 7.

עגנון

מח. יא.מ.מ. ג.ג.מ. ג.י.ג.מ. ג.י.ג.מ. ג.י.ג.מ. ג.י.ג.מ.
 ג.י.ג.מ. ג.י.ג.מ. ג.י.ג.מ. ג.י.ג.מ. ג.י.ג.מ. ג.י.ג.מ. ג.י.ג.מ. ג.י.ג.מ.

דימויי ארץ-ישראל אצל בני העלייה השנייה

בעת שבתו בברלין, ב-1923, כתב טשרניחובסקי שיר: 'אומרים: ישנה ארץ'. לשיר שתי גרסאות, האחת פסימית והאחרת אופטימית. הגרסה האופטימית מחברת את ארץ-ישראל הראלית עם ארץ-ישראל מן האגדה, את ההווה עם העבר ההרואי. המשורר מחפש בארץ את הרומונטיקה ההיסטורית ומסיים בהתרסה החילונית 'כל ישראל קדושים, / אתה המכבי!'. לעומת זאת, בגרסה הפסימית ארץ-ישראל של היום (של שבעת הכוכבים של הרצל) לובשת מעטה של אגדה: אין איש יודע היכן אותה ארץ, אין איש יודע כיצד להגיע לאותם הכוכבים. נקודת המבט היא של מי שלא הגיע לארץ: 'כבר עברנו כמה / מדברות וימים, / כבר הלכנו כמה, / כחותרנו תמים. / כיצד זה תעינו? / טרם הונח לנו?' והסיכום הוא היפוך של הנוסח החילוני-אופטימי: 'דבר בשבילנו אדני לא צוה' —¹

שני הקטבים — ארץ חמדת אבות שבה תתגשמה כל התקוות וארץ אוכלת יושביה, שאין ליהודים סיכוי להיאחו בה — משחקים בדימויי ארץ-ישראל של ימי העלייה השנייה. את השאלות הגדולות הציבו אחד העם והרצל: האם ארץ-ישראל מסוגלת לתת תשובה לשאלות הקיומיות של העם היהודי? ואם לא — מהו התפקיד שנועד לה במסכת התנועה הלאומית? האם ציונות וציון — חד הם, או שמא יכול להיווצר גם מצב שהצלת העם בו לא תהא נסמכת לארץ-ישראל דווקא? השאלה של אפשרויות הקולוניזציה של העם היהודי כפי שהוא בארץ-ישראל כפי שהיא הייתה שאלה מרכזית בסדר היום היהודי. מהי זיקת העם היהודי המודרני, שאיחזתה של הדת בו הולכת ונחלשת, לארץ-ישראל, הייתה שאלה שחייבה התייחסות. ולבסוף נשאלה שאלת הזיקה בין החברה החדשה המוקמת בארץ-ישראל לבין היהדות.

אני מבקשת להציג שלושה ניסיונות של התייחסות לנושא זה: האחד — של עגנון ב'תמול שלשום'; השני — של ברנר ב'מכאן ומכאן' ובכתבתו הפובליציסטית; והשלישי — של ברל כצנלסון, כפי שבא לכלל ביטוי בכתביו. הגם שאין קשר אינטגרלי בין השקפות עגנון לבין השקפות ברל וברנר, יש ביניהם קשרים רבים, אסוציאטיביים והיסטוריים. הרומנים 'מכאן ומכאן' של ברנר ו'תמול שלשום' של

1 ש' טשרניחובסקי, כל כתבי שאול טשרניחובסקי, א: שירים ובלדות, תל אביב תשי"ג, עמ' 255-255.

ליפו, מרכז היישוב החדש, ומפגיש אותו עם חברתו, סוניה, צעירה מודרנית ומושכת לב. לאחר שרבינוביץ נוסע מן הארץ, סוניה וקומר מתקרבים ונעשים נאהבים. מכאן ואילך זהו סיפור חטאו של קומר, שהתקשר עם חברתו של רעהו (ששכח אותה בינתיים), ייסורי המצפון שלו וכפרת עונו על ידי יציאתו מיפו החטאה, סמל היישוב החדש, אל ירושלים, שקדושתה נודפת מכל אבן וסלע. החטא מקורו ביישוב החדש, הכפרה היא ביישוב הישן.

הדרמה של עגנון מתרחשת בשדה המתחים שבין הארץ הקדושה ובין בנייה מחדש, שנעשה בכלים חילוניים. דווקא בארץ הקודש נעשים חייו של קומר מחולנים: 'אף בשאר דברים נוהג היה כרוב חברינו. לא הלך לבית הכנסת ולא הניח תפילין ולא שמר את השבת ולא כיבד את המועדות. בתחילה עשה חילוק בין מצוות עשה ובין מצוות לא תעשה. נזהר היה שלא לעבור על לא תעשה ומתירשל במצוות עשה. לבסוף לא הבחין בין עשין ללאוויין. ואם נזדמן לו לעבור על אחת ממצוות לא תעשה לא היה חושש'.⁷ ההשפעה המחלנת של ארץ-ישראל ניכרת גם ביחס לחברו רבינוביץ, עליו אומר המחבר: 'רבינוביץ אין לו עם בוראו ואין לו כנגד בוראו. מיום שהניח רבינוביץ את עירו ספק אם נזכר בו. מרובים ענייני אדם ואין לו פנאי לזכור את הכל'.⁸

המעבר של קומר מיפו לירושלים מלווה בחזרה אטית אל אמונת אבותיו. במקום סוניה קלת הדעת כובשת את לבו שפרה הנאוה והצנועה, בת רכ חשוב. תהליך התקבלותו במשפחה החרדית במאה שערים הוא גם תהליך חזרתו בתשובה. בסופו של דבר הוא נישא לשפרה, אך פה חוזר החטא הקדמון שלו ומכה בו בדמות אותו כלב חרצות שעל גבו כתב בקלות דעת 'כלב משוגע', וכך הפך אותו לנודף ואת הכתובת שעל גבו לנבואה שמגשימה את עצמה. הכלב נושך אותו והוא נפטר, מבודד מכל אדם ובייסורים קשים.

הדיכטומיה של הספר בנויה על הציר של יפו-תל אביב מזה וירושלים מזה. קומר קרוע בין שני העולמות, וסופו שזיקתו לעולם החדש מביאה את אבדו. עגנון מתאר חלום של קומר, שחוזר ומופיע כמה פעמים, ובו 'שמע קול תפילה והלך אחר הקול. הגיע אצל בית של שתי דיוטאות, תחתונה חרבה ועליונה בה עולין אליה בסולם. והסולם עומד ישר. הטה את הסולם ועלה. כיון שהכניס ראשו נסגרה עליו הדלת מבפנים וגופו בחוץ'.⁹ הקרע שבלב כתוצאה ממשיכתם של שני כוחות, המסורת הישנה שהגיעה למשבר מזה, והחברה החדשה שאיננה מצליחה להעניק לו תחושה של ערך הקיום ומשמעותו (הקומה החרבה) מזה, מביא בסופו של דבר את קומר לסופו המר.

7 עגנון (לעיל, הערה 2), עמ' 82.

8 שם, עמ' 450.

9 שם, עמ' 542.

כנגד מודל יישוב הארץ בדרכם של אנשי העלייה השנייה, שגורלו של קומר מרמז על הפרכות שלדעת המחבר טמונות בו, הוא מציב את מודל תלמידי החכמים: 'הם לא עלו כיצחק לחרוש ולזרוע, אלא ללמוד תורה וחכמה על אדמת הקודש בעיר הקודש על טהרת הקודש בלשון הקודש. והרי הם מקיימים את התורה מעוני ומקבלים ייסורים בעין יפה ואינם קוראים תגר, אלא אדרבא, שרים שירים על ציון ועל תקוותיה ומעוררים בלב חבריהם שבגליציא געגועים על הארץ'.¹⁰ כלומר ארץ-ישראל נשאת ארץ הקודש, מקום של לימוד תורה וקיום מצוות, בצניעות ובענווה וכלי ציפיות גדולות. זהו המודל הרצוי.

אין בספר דיונים בדרך יישובה של ארץ-ישראל, אך יש דר-שיח אחד בין קומר ור' מנחם העומד, תלמיד חכם שהמחבר מציג אותו באור חיובי ביותר. קומר התלונן על כך שעלה לארץ-ישראל לעבודה ולשמרה, וסופו שהוא צָפָע, לכלכן, והוסיף ודיבר בשבח העבודה בארץ ועד דת העבודה הגיע. ענה לו ר' מנחם, 'בני אדם שמזלזלים בעיקרי הדת נטלו לעצמם מושג חביב זה, כאותם הפייטנים החדשים שמוזכרים שם שמים בשיריהם אף על פי שהם וקוראי שיריהם אין יודעים את השם ואינם רוצים לדעת את השם'.¹¹ אדם חייב לעבוד כדי שיהיה לו לחם לאכול, אך כל עודף הערך שמייחסים לעבודה — מיותר. 'די לו לאדם שזכה לדור בארץ ישראל'.¹² עצם החיים בארץ הוא זכות גדולה, העומדת בפני עצמה, ולא חשובה הדרך של יישוב הארץ. זו הייתה תמצית האידאולוגיה של ר' מנחם, ואילו קומר התריס כנגדו שיש יתרון לאלה אשר הקנו ערך מוסרי יתר לעבודתם לעומת אלה שהתייחסו אליה כאל כורה קיומי בלבד.

דומה שעגנון שם בפי ר' מנחם את התפיסה הציונית נוסח המזרחי: האומה הישראלית מקורה בארץ, ולפיכך חייב אדם מישראל להשתדל לחיות בה ולהקים אותה מחורבנה, שכן מאז שעזובה היהודים עמדה בשמונה. 'יד ההשגחה הייתה כאן, לפי שהארץ ממתינה לנו בניה של הארץ שנבנה אנו אותה'.¹³ כל הזרים שהתיישבו בה במשך הדורות הוסיפו להריסותיה, ויחיד ומיוחד עם ישראל, שמשום תולדתו בה יש קשר מיוחד בינו לבין הארץ, ועליו מוטלת המשימה לקוממה מהריסותיה. אילו היה ברנר שם משפט כזה בפי אחד מגיבוריו, היה ברור לחלוטין שהוא מביא אותו באירוניה. לא כן עגנון. אצלו המעטה המטפיזי של הקשר בין עם ישראל לארץ-ישראל מובנה בתוך הסיפור. הזיקה לארץ-ישראל נובעת ממשא הנפש, מן האגדה, מן המסורת, ואילו הדימוי הראלי של הארץ הוא בבחינת ציפוי דק, שאיננו עומד במבחן הזמן.

10 שם, עמ' 238.

11 שם, עמ' 176.

12 שם.

13 שם, עמ' 177.

הגעגועים לארץ-ישראל, משא הנפש הרומנטי לארץ האבות, לא מילאו תפקיד מרכזי בעולמם הנפשי של ברל וברנר. הכוח המניע לגבי שניהם לא נמצא בארץ אלא במשבר הקיומי של העם היהודי. לא אהבת ארץ-ישראל הייתה בראש מעייניהם אלא שלילת הגולה. הארץ לא נועדה לענות על תקוות גאולה בארץ שהוד קדומים אופף אותה אלא על הצרכים הקיומיים של העם היהודי. בהספדו לאליעזר שייך כתב ברל:

איני יודע אם זקנינו שהיו קמים בלילות ועורכים 'חצות' ושופכים דמעות על קשי השעבוד ומרי הגלות כאבו ככה כאשר כאבנו אנחנו, נערים סעורי מהפכה, את שבר העם ואת קלון העם [...] תרועות הנצחון וחרדת-המפלות מסביב לא החרישו את הכאב של אבדן-עם ו'חציר העם'. בהקיץ ובחלום ראינו את להט החרב המתהפכת, את כליון הגוף ושרפת הנשמה של המוני ישראל, אותות מבשרי רעה נשקפו לנו בכל: שקיעה בתוך 'תחייה', כניעה בתוך מהפכה, התכחשות בתוך שחרור. בסימטאות האפלות של וילנה היהודית, ברעבונן ובכלוכן ובזמזומן על קיום של פרוטה, נשמנו את אור הכליון. דבקנו בדלות, במרתפים, במחנות מהגרים, בחולי, ביסורים. בערנו באש הכפירה והיאוש ושלאחר יאוש. דנו את עצמנו להיקלע באין מוצא, באין נתיב. וראינו את עצמנו אחרונים.¹⁴

הדרמה הטרגית של ברל וברנר לא התקיימה בארץ אלא בגולה. ארץ-ישראל סימלה לגביהם את היפוכה של הגולה. כאשר ברל הילד חולם על ארץ-ישראל, הוא מדמיין אותה לעצמו כתחנת רכבת של הגויים: נאה, מעוטרת פרחים, עם שוטר יהודי.¹⁵ כלומר ההפך מסמטאותיה האפלות של וילנה, על לכלוכן ועל זמזומן למען קיום של פרוטה, ועם שררה יהודית. ברל וברנר לא מעזים להעלות בדמיונם את הארץ. הם רואים בה הזדמנות אחרונה שההיסטוריה מעניקה אולי לעם היהודי. אין זו ארץ בעלת נוף ואופי. אי-אפשר למצוא אצלם דימוי של ארץ-ישראל בטרם עלייתם: הארץ נועדה למלא תפקיד לגבי העם, וערכה הוא בהתאמתה למילוי התפקיד. יותר משבחרו בארץ מתוך חרונה, בחרו בה מתוך ייאוש מן האפשרויות האחרות, בחינת בררת מחדל. התחושה של 'אחרונים', מי שמופקדים על משמרת הנאמנות לעם, המתבטאת בנאמנות לשפה, להיסטוריה, ליוותה את ברנר ואת ברל. ברל העיד שבבואו לארץ לא האמין בציונות. אך מצד אחר 'ברגע עלייתי על החוף היה בשבילי ברור שזה חוף אחרון'.¹⁶ ברנר, ככל שקבל והתריס והודיע על כוונתו לעזוב את הארץ, לא עזב אותה מעלייתו עד מותו (שלא כמו עגנון, שנסע למשך שנים ארוכות).

ארץ-ישראל ניתנה לברל ולברנר בהתלבטות וייסורי נפש, ותוך מאבק מתמיד בין השכל הישר לבין האינטואיציה ההיסטורית.

בני הפלוגתא העיקריים שלהם היו הטריטוריאליסטים, שהיו קרובים אליהם בנקודת המוצא: המשבר הקיומי של היהודים במזרח אירופה המחייב אותם למצוא ארץ שבה יוכלו היהודים לעצב את חייהם ללא תלות בחברה הסובבת. לאחר פרשת אוגנדה (1903) וכישלון המהפכה הרוסית הראשונה (1905) גאתה התנועה הטריטוריאליסטית בקרב אותה אינטליגנציה יהודית המושרשת בעמה שהייתה גם היסוד לתנועה הציונית. הטריטוריאליסטים העמידו את ההתנגדות לארץ-ישראל לא על בסיס דתי (כדרך החרדים) ולא על בסיס אנטי-דתי (כדרך הבונד) אלא על בסיס האפשרי והבלתי אפשרי: אי-אפשר ליישב עם כמו העם היהודי בארץ כמו ארץ-ישראל. השלטונות הטורקיים מתנגדים, הארץ מיושבת כבר בערבים, אין בסיס כלכלי או פוליטי להתיישבות. דווקא משום שהטריטוריאליסטים היו הקרובים ביותר לציונים בגישתם בדבר הצורך של היהודים בארץ משלהם, היה הפולמוס בין שתי התנועות, במיוחד בזרמים הסוציאליסטיים שלהן, ארסי במיוחד. תיאור ארץ-ישראל כ'א-געפגרטע לאנד' והעברית כ'א-געפגרטע שפראך', שאחר כך נפוץ בקרב הבונד והייבסקציה, מקורו בוויכוח עם הטריטוריאליסטים.

לימים הסביר ברל את כשל הטריטוריאליסטים ביחסם לארץ-ישראל כך: 'לא רבים הבינו אז שעניין יציאת היהודים מן הגולה והגשמת חברה יהודית החיה על חשבון עצמה, על כלכלה עצמית, על עבודה עצמית — זה דבר כל כך קשה, הדורש כל כך הרבה מאמצים רוחניים, שאם לא יגויסו כל כוחות הנפש הטמונים ביהודים אין כלל אפשרות להגשים אותה'.¹⁷ במילים אחרות, הערך המוסף של הרומנטיקה של ארץ-ישראל, של משא הנפש לארץ התנ"ך, היה חיוני כדי להתגבר על הקשיים העצומים שהיו כרוכים במפעל הקולוניזציה הציונית. מעניין שגם בתיאור מאוחר זה של כצנלסון (1944), הנושא הוא העם היהודי ויכולת השיקום שלו. ארץ-ישראל היא האמצעי המאפשר את התחייה, אך היא עצמה נעלמת, כאילו אינה אלא נשוא בלבד של הדרמה הלאומית.

ברנר וברל מיעטו להיאחזו בזיקה לארץ האבות כדי להסביר מדוע העדיפו את ארץ-ישראל כארץ שבה תתחולל התחייה של העם היהודי. אמנם הזיקה לתנ"ך הייתה חזקה אצל אנשי העלייה השנייה, וטבנקין מזכיר שבחדרי הפועלים נמצא ספר אחד — התנ"ך.¹⁸ אבל ביצירתו של ברנר התנ"ך חבוי כמעין תת-טקסט לא מפורש, שמבקיע אל פני השטח רק לעתים רחוקות. הוא הופך את הביטויים התנ"כיים למליצות נבובות בפי אלה שהוא מציג באור מגוחך (למשל הפרודיה על מות השומר

14 כצנלסון, כתבים (לעיל, הערה 3), ד, עמ' 246–247.

15 שם, ה, עמ' 306.

16 שם, עמ' 325.

17 שם, יא, עמ' 86.

18 טבנקין, 'המקורות', ב' חבס (עורכת), ספר העלייה השנייה, תל אביב תש"ז, עמ' 27.

בסיפור 'בין מים למים': 'הגיבור הלאומי אשר על במותיו נפל חלל'.¹⁹ אצל ברל ההתבטאות עצורה עוד יותר. אמנם הוא מייחס את התודעות לארץ-ישראל לסיפורי ילדות ששמע על עשרת הדיברות, אך אין אצלו דימויים תנ"כיים, ואף הזיקה אינה לרמויות תנ"כיות אלא דווקא לרמויות מן המרטירולוגיה היהודית בגולה ובארץ. הרתיעה מן השימוש בהנמקה ההיסטורית לזכות היהודים על הארץ הייתה משותפת לרוב אנשי העלייה השנייה. הנמקה זו לא התאימה לעולם הרוחני שלהם, לסולם הערכים הסוציאליסטי ולתפיסתם המוסרית. הם יכלו להשתמש בה לא כמקנה זכות אלא לכל היותר כמקנה רשות לבוא ולהתיישב בארץ. הזכות המוסרית על הארץ היא למי שעובד את האדמה, בהמשך לתפיסה הרוסית המהפכנית 'האדמה — לעובדיה'. ברנר רואה בארץ-ישראל את המקום שהיהודים יוכלו לחיות בו חיי עבודה ולהשתחרר מתלות בעם הרוכ: 'גטו — זהו מקום, שהעבודה היסודית אינה נעשית ואף אינה ניתנת להיעשות על ידינו, ולפיכך אין אנחנו קשורים אליו, אין אנחנו יכולים להיות קשורים אליו, לפיכך אין הוא יכול להיות למולדתנו, לפיכך אי-אפשר לנו לבלי להרגיש, כי זרים אנו בו'. אומר ברנר ב'מן המשעול', מאמר שכתב 1910 — והקדיש לברל כצנלסון.²⁰ מכאן שמולדת היא ההפך מזה: מקום שהעבודה היסודית בו נעשית בידי היהודים. יהודים יכולים להגיע לחיי עבודה רק בארץ-ישראל, כי בגולה לא ניתן ליהודים לעבור לחיי עבודה: 'באי-עבודה חטאנו, ובעבודה, בעבודת עצמנו, כל התיקון' אומר אוכד עצות לדיאספורין ב'מכאן ומכאן'.²¹ העבודה היא האמצעי לתיקון הפרט ולתיקון האומה. ארץ-ישראל היא הזירה שבה נערך הקרב על נפש האומה באמצעות החזרתה לחיי עבודה ויצירה עצמאית.

האמת היא שאף על פי שברל וברנר התחמקו מסוגיית הזכות ההיסטורית, הם לא יכלו להסביר את זיקתם לארץ בלעדית. האמונה שדווקא בארץ-ישראל יוכלו היהודים לעבור לחיי עבודה ויצירה לא הייתה הגיונית ומושכלת יותר מאשר תורתו של אחד העם בדבר המרכז הרוחני בארץ-ישראל שיקרין מאורו על הגולה. בשני המקרים הייתה ההנחה הסמויה שיש איכויות מיוחדות בקשר בין עם ישראל לארץ-ישראל, שיתבטאו ביכולת יצירתית מיוחדת, שאין העם מסוגל לבטא כמותה בארצות הגולה. אך זו הייתה הנחה סמויה, שהמעטו לדבר עליה.

אפשר שהרתיעה של ברנר וחבריו מן ההתייחסות המפורשת לייחודה של ארץ-ישראל התבטאה ב'המינימליזם ההכרתי' של בני העלייה השנייה.²² תרבות המינימליזם ההכרתי חייבה את הצניעות בביטוי, הטון הנמוך, השאיפה להימנע מצל של התפארות. ברנר היה אחד מהיוצרים של הסגנון החדש, שמיעט לדבר בשבחה

19 ברנר (לעיל, הערה 2), ב, עמ' 1192.

20 שם, ג, עמ' 438.

21 שם, ב, עמ' 1293-1294.

22 למדתי את המושג 'מינימליזם' בהקשר של תרבות היישוב מחברי נסים קלדרון. היישום שלו כאן — על אחריותי כמובן.

של ארץ-ישראל או בשבח המתיישבים בה, הבליט חולשות, הצביע על כל רסיס של צביעות והעמדת פנים ונזהר מלעורר תקוות מפליגות באשר לעתיד לבוא. מנחם ברניקר כינה זאת 'רטוריקה של כנות', והציג את מה שאני מכנה המינימליזם ההכרתי — 'זאנר ספרותי'.²³ לטעמי היה כאן משהו שמעבר לאמצעי ספרותי: הייתה כאן גם הכרה שבניין ארץ-ישראל לא ייעשה על ידי המקורים לגדולות, המצפים לעלילות גבורה, לחיים במתח גבוה, אלא על ידי המצניעים לכת והמוכנים לקדש את שם הארץ בעבודה קשה, מייגעת, שאיננה מרחיבה דעתו של אדם, ואף מקפידים לא לדבר על התקוות לעתיד. ברל כצנלסון היטיב להסביר את הצורך במינימליזם ההכרתי כאשר קבע שהצניעות נושאת בקרבה גרעין של ייאוש מתוך הסתירה המתמדת שבין יכולתה לבין משא נפשה.²⁴

על השאלה אם עתידה ארץ-ישראל לתת תשובה למצוקת היהודים ענה ברנר בשלילה מסויגת. 'שאלת היהודים בכל רחבותה תשאר, כפי הנראה, שאלה לעולמים' כותב ברנר ב-1920.²⁵ אך זוהי שלילה מסויגת, שכן הוא הצהיר כבר כמה פעמים שתפקידה של ארץ-ישראל לחולל מהפכה פסיכולוגית, שתשמש יסוד לשינוי דמות היהודי ואופיו, וסופה שתכריע גם באשר למצוקת היהודים. 'תפקידו של היישוב העברי שאנו עושים בארץ-ישראל הוא לחנך יהודים חופשים, אנשי עבודה [...]' זוהי תעודתנו וזוהי 'שאלתנו המרכזית'. זהו עיקר-העיקרים, זהו הכל' קבע עוד ב-1910 ב'מן המשעול'.²⁶ את כתב הקטגוריה הגדול שכתב על הגולה, 'הערכת עצמנו בשלושת הכרכים', הפרשנות שלו למנדלי, הוא סיים בשורות הבאות:

ההגיון יבוא ויקשה ויכה חרם: איך נהיה אנו ללא-אנו?

אבל יקשה לו ההגיון מה שיקשה. כוסף החיים שבנו, שהוא למעלה מההגיון, אומר אחרת. כוסף החיים שבנו אומר: הכל אפשר. כוסף החיים שבנו לוחש לנו תקוה: מושבי פועלים, מושבי פועלים.

מושבי פועלים — זוהי הריבולוציה שלנו, האחת והיחידה.²⁷

ב'מכאן ומכאן' הוא מצטט מאמר של 'אוכד עצות', 'שאלה קטנה' (פרודיה על 'שאלה נעלמה' של יצחק אפשטיין), המערער על האפשרות שיהודים אי פעם יהיו רוב בארץ, שכן היא 'קטנה ומיושבת בעלים, שאינם רוצים ואינם צריכים כלל לא לעזבה ולא למכרה'.²⁸ אך בהמשך הוא שם בפי אותו דובר את הצוואה המפורסמת, המסתיימת במילים הבאות: 'לעם ישראל, מצד חוקי ההגיון, אין עתיד. צריך, בכל

23 מ' ברניקר, עד הסימטה הטבריינית, תל אביב תש"ן.

24 כצנלסון (לעיל, הערה 3), יא, עמ' 84.

25 ברנר (לעיל, הערה 2), ד, עמ' 1633.

26 שם, ג, עמ' 439.

27 שם, ד, עמ' 1296.

28 שם, ב, עמ' 1384.

זאת, לעבוד. כל זמן שנשמתיך כך, יש מעשים נשגבים ויש רגעים מרוממים. תחי העבודה העברית האנושית! ²⁹ בכל הקטעים הללו נושא הדין הוא עם ישראל ותהליך הריפוי שהוא עתיד לעבור. ארץ-ישראל נשארת סמויה מן העין, כמין רקע בלבד לקרב ההיסטורי הגדול על עתידו של העם היהודי.

במאמרו 'עליות וירידות' שכתב ב-1920 עושה ברנר מעין סיכום ביניים של הישגי העלייה השנייה, ואחר כך הוא דן בפרספקטיבה. ברור שהעם היהודי במזרח אירופה זקוק לטריטוריה, לארץ מולדת. 'התהי פלשתינה הטריטוריה הזאת? המסוגלה היא לקלוט, עכשיו או לאחר זמן?' הוא שואל. 'מי יודע לענות על שאלות נוראות, יסודיות, עיקריות, שאלות החיים והמוות של עם, כאלו בודאות: "הן או לאו". התומכים בלאומיות בגולה עונים — לא. האחד העמיסטים אומרים — "טריטוריה — לא. מרכז — כן". וכאן ממשיך ברנר ומביע את עמדתו 'אבל הרוצים בקיום העם, פשוטו כמשמעו, הרוצים בחיי-אנוש לעם, אינם יכולים לחתוך גזר דין. צריך לעבוד, צריך לנסות, צריך לאמץ את כל הכוחות ולראות מה יצא מזה'. ³⁰ זוהי הקביעה הכרנרית האופטימית ביותר, החיובית ביותר ביחסה למקומה של ארץ-ישראל בגורל עם ישראל.

ברנר מתייחס פעמים הרבה לשאלת הערבים. הוא מתייחס אליהם בשלושה מישורים: הערבים וסוגיית 'ארץ מולדת'; הערבים וסוגיית 'המקלט בטוח'; הערבים וסוגיית 'הזכות על הארץ'. אובדן עצות מציג את השאלה: 'הנה כולם מדברים: ישוב העם בלי ארץ לארץ בלי עם — אבל האם יש ממש בזה?'. ³¹ המפגש בין העולה החדש, המצפה לפגוש את ארץ מולדתו, שלפי התפיסה היהודית הרווחת המתנינה לו אלפי שנה, כמו פנלופה, הרעיה הנאמנה, לבין הארץ בפועל הוא מפגש טראומטי: תחושת המולדת מתפוגגת לנוכח המפגש עם הנכרים בארץ-ישראל. הערבים מערערים את תחושת הבית וחוזרים ומעוררים את תחושת הנכר. הערבים גם מעמידים בסימן שאלה את העיקר הגדול של הציונות ההרצליאנית — ארץ-ישראל כמקלט בטוח. הינדה, רעייתו של אריה לפידות המבכה את בנה שנהרג בהיתקלות עם שודד ערבי מקשה, מה ההבדל בין ארץ-ישראל לגולה. בכל מקום שורר מלאך המוות, אין מפלט. 'בלול של תרנגולים אתם מבקשים מקלט בטוח לאנקור הפצוע?' מתריס אובדן עצות כלפי אריה לפידות. ³² במקום ליצור ארץ מולדת ומקלט בטוח נוצרת כאן גולה נוספת, הפעם אצל ישמעאל, ומהו הפועל היוצא? דברי הינדה. סוגיית הזכות על הארץ כעיקרון פוליטי (בהבדל מעיקרון מוסרי-רוחני) איננה מתעוררת אלא לאחר הכיבוש הבריטי, כאשר ההתנגדות הערבית לציונות לובשת

29 שם, עמ' 1423.

30 שם, ד, עמ' 1604.

31 שם, ב, עמ' 1397.

32 שם, עמ' 1376.

צורה פוליטית. 'המעט לה לאומה הערבית כל מרחבי-ארצותיה השוממים למחצה, כי לא תוכל סכול אשר יבואו יהודים להתיישב בארץ, שהייתה לפנים ארץ אבותיהם ושההתיישבות הזאת בשביל חלקים ידועים מהם היא שאלת החיים והמוות?'. ³³ במשפט אחד קצר כרך ברנר שלושה נימוקים המצדיקים את ההתיישבות היהודית בארץ: הנימוק הסוציאליסטי — לערבים יש שפע של אדמה, הם יכולים לוותר על פינה אחת קטנה; הנימוק ההיסטורי — זו הייתה ארץ האבות; הנימוק הקיומי — בשביל היהודים זו שאלת חיים ומוות. ברנר איננו נמנע מלהשתמש בנימוק ההיסטורי. בלעדיו קשה להסביר את היאחזות היהודים בפינה נידחת זו שלחופי הים התיכון. אך הוא מוסיף את הנימוק הקיומי, שנותן את ההצדקה המוסרית לתביעה של היהודים לחזור ולהתיישב בארץ שאותה נטשו מזמן: הצורך של היהודים בארץ עולה על הצורך של הערבים בה. היאחזות היהודים בארץ איננה גחמה רומנטית, אלא צורך קיומי.

לגבי ברל, ארץ-ישראל אמורה לאפשר תהליך ריפוי במישור האישי ובמישור הלאומי, שיתבטא בחיי עבודה. 'אין אני נוסע למען מישור, אלא למעני בלבד' כתב לאחיו ערב עלייתו לארץ 'ככה איני יכול לחיות יותר'. ³⁴ זלמן שזר המשיך על אנשי העלייה השנייה וברל בתוכם את האגדה הבאה: 'משראה משה רבנו שנחתם עליו גזר-הדין, עג עוגה קטנה לעצמו, עמד בתוכה ואמר: רבנו של עולם, איני זו מכאן עד שתבטל את גזר הדין'. ³⁵ רוצה לומר מעשיהם הצנועים של בני העלייה השנייה מתקשרים באופן מיסטי לפתיחת שערי השמים, בדרכם של צדיקים נסתרים, שמאלצים את בורא עולם לרחם על עמו. הרובד המיתי הסמוי, שלא דובר עליו מחשש לשבירת המינימליזם ההכרתי, היה קיים בהיתבא בהכרת אנשי העלייה השנייה. יש לפחות שלוש עדויות להתגלותו של ברל לכמה מבני הדור כמי שמביא אותם להכיר במרכזיות ארץ-ישראל ובחשיבות המעשים הקטנים, היום יומיים, הנעשים בה. שזר מספר כיצד 'באתי אז לתוך העוגה ההיא שעל גדות הכנרת'. הוא נפעם מכל שראה בארץ, היה צעיר ומאוהב. ברל שוחח עמו יום ולילה, בליל שבת, על שפת הכינרת, ותמצית השיחה הייתה: מצוות יישוב ארץ-ישראל דוחה מפניה את כל המחויבויות האחרות שיש ליהודי צעיר המבקש להושיע את עמו. מי שמעמיס על שכמו את המצוות הקשורות ביישוב הארץ — משחוררים אותו מכל המצוות התלויות בגולה. 'ואודה — שנים רבות מאד אחרי-כך הייתי מתפרנס מרבית דרכי של אותה שיחה, סיכם שזר. ³⁶ עגנון מתאר את התגלות ברל אליו באחד הלילות בכינרת, וזאת לאחר שלא התרשם ממנו בעת שנפגש עמו ביזמת ברנר בעין גנים.

33 שם, ד, עמ' 1635.

34 ב' כצנלסון, אגרות, ערך: יהודה שרת, א-ד, תל אביב תשכ"א-תשכ"ד, א: תר"ס-תרע"ד, עמ' 87.

35 ז' רובשוב, 'קורעי הגזירה', ספר העלייה השנייה (לעיל, הערה 18), עמ' 49.

36 ז' שזר, ציון וצדק, תל אביב 1971, 'שליחותו של ברל', עמ' 457-461.

חוליה וחוליה. ספורות הן. יש שהן ניתנות לרשות-היחיד ויש שהן מתגלות ברשות הרבים. איש איש מאתנו ודאי זכה בשלו, אם ברוב ואם במעט. האקף את אשר ניתן לי? ימי בכורי העבודה וגמיאת אויר הארץ. מתצלת קנים פרושה עלי אדמה לאחר עבודה. עין גנים, כנרת, מדבר, הרהמוריה, פרקי ועידה, שיחת רעים יינית, הרת עתידות. מועדים ליצירה ולתחושת הבאות. ראיית הציבור בעלייתו.⁴¹

התחושה של שרשרת הפלאות, של המיסטריה הנאדרה מעולם ועד עולם ששמה ארץ-ישראל, מבטאת את הרגשת ברל ובני דורו, שהם שותפים למעשה יצירה חד-פעמי, מופלא, שנותן תוכן ומשמעות לכל יום בחייהם, לכל מעשה גדול כקטן שהם עושים. התחושה הזאת, המפכה בהם חרישית, אין לה כיוון באידאולוגיה רציונליסטית. היא גם לא מתעטרת במשנה סדורה מסורתית בנוסח הנאורומנטיקה הגרמנית. היא בראש וראשונה אינטואיטיבית ומושתתת על סינתזה בין קטעי מסורת שהביאו 'משם' וחווית המפגש עם המציאות 'כאן', שבה הכל חדש, ראשוני, אפשרי. מול הסמטאות האפלות של וילנה היהודית, על רעבונן ועל זמזומן למען קיום של פרוטה, לא מציב ברל את הסמטאות האפלות של ירושלים העתיקה, ואף לא את סמטאותיה הנאלחות של יפו הערבית, אלא את הרפובליקה העברית החדשה, את המקומות שבהם חווה לראשונה את אורח החיים החדש ופגש את האדם החדש המתגבש כתוצאה מן המציאות האחרת. זו איננה ארץ-ישראל ההיסטורית (למרות ההזכרה שהזכיר את הר המוריה), אלא ארץ-ישראל החדשה. ברל ממעט להתרגש מן המפגש עם הנוף הארצישראלי או עם העבר ההיסטורי. הוא לא מבקר בחברון או בצפת ולירושלים הוא מגיע רק שמונה שנים לאחר עלייתו לארץ. מה שמרגש אותו הוא המפגשים עם בני אדם, עם מעשי היצירה שנוגדים כתוצאה ממפגש לבבות. ארץ-ישראל לדידו היא ההשראה הנסתרת לאותה יצירתיות מופלאה.

יחזקאל קויפמן, בסוף ספרו המונומנטלי 'גולה ונכר', דן בשאלה: למה פנה הרעיון הלאומי החדש אל סמל הגאולה הישן — ארץ ישראל? קויפמן גרס שאומה שיצאה מארצה איננה מחויבת לשוב אליה לשם שלמות זהותה הלאומית: התהליכים של נרודים, כיבוש והתנחלות ליוו מימי עולם את תולדות המין האנושי. עמים החליפו ארצות. הלשון — ולא הטריטוריה, היא הבסיס לזהות הלאומית. הסיבה לפנייה של העם היהודי לארץ-ישראל, טען קויפמן, נבעה מן ההרס האתני של עם ישראל, שלא היה לו הכוח ליצור יצירה לאומית בראשיתית בארץ חדשה, והוא פנה לעשות זאת בארץ הישנה, כי שם הוא יכול להיעזר בכוח העבר. לא קשר מטפיזי כלשהו פעל כאן, אלא תחושת האדנות על הארץ, שהאמונה הדתית הזינה ופרנסה במשך הדורות. 'הרגשת האדנות ביחס לארץ זו נשתמרה בלב העם, ולא היה לו צורך לרכוש לו כאן

עגנון מתאר כיצד שרתה אותו לילה השלווה האלוהית בבקעת גינוסר, וברל והוא היו מהלכים יחד כל אותו הלילה עד שקרא הפעמון לעבודה (כמעט כמו בהגדה של פסח). ברל לא דיבר על הקרע שבלב ולא על שאר דברים שהיו בני הדור נוהגים להסיח בהם אלא על האדם בארץ. 'אותו לילה', כותב עגנון, 'נפקחו עיני-לבי וקניתי לי דעה חדשה. ואם עניינינו הקטנים שבארץ חשובים בעיני מ כמה עניינים גדולים שבעולם אני מחזיק טובה לברל כצנלסון שהורני לראות מה שלא ראיתי ולהבין מה שלא הבנתי'.³⁷ 'הסגולה הזאת, להתבצר בתוך העוגה כאילו מתוך שכחת עולם, ושכחת גולה כפי שהגדיר אותה שור',³⁸ סגולה זו אפיינה את ברל בימי העלייה השנייה.

ברל לא הרבה להעסיק את עצמו באותן שנים בשאלות הגדולות של מטרות ההתיישבות היהודית בארץ-ישראל, אם יש לה סיכוי להביא ישועה לעם ישראל אם לאו. 'כל הבטחות לאומיות אובייקטיביות, כפי שאח יודעת, אין עמי בשבילך' כתב לשרה שמוקלר ערב עלייתה ארצה.³⁹ המסקנה שלו הייתה אמפיריציסטית, דומה למסקנה של ברנר: התשובה לשאלות הגדולות תבוא בעקבות המעשים הקטנים. אלה הם מעין בוחן בתנאי מציאות של יכולת העם היהודי להיות עם בונה חברה העומדת ברשות עצמה. וכל זמן שהמעשים לא חורגים מהיקף של ניסוי, חל עליהם דין המינימליזם ההכרתי — לא לדבר גבוהה גבוהה, לא להפליג בשבחי ירוח האומה, 'חפץ הקיום הלאומי' או כל הגדרה אחרת מארסנל הרומנטיקה האירופית. ברל יצא מן העוגה שעג סביבו בימים הגדולים של הכיבוש הבריטי את הארץ, הגרוד העברי, התקוות לעלייה השלישית. 'לקראת הימים הבאים', גאומו המפורסם של ברל לפני שרדי העלייה השנייה, זהו שיא האופטימיזם של ברל, שחווה בעליית אדם, חברה ואומה.⁴⁰ אז הוא חורג לראשונה מן המינימליזם ההכרתי של העלייה השנייה. כמה שנים מאוחר יותר, בעקבות הופעה מרגשת של תאטרון פועלים חדש, 'האוהלי', מרשה ברל לעצמו לדבר על התוויה הארצישראלית, שלא נתן לה ביטוי עד אז:

אתם הוספתם לי עוד ערב אחד של חג על הלילות והימים, אשר מינו לי החיים כאן, על מעט אדמתנו. עוד חוליה אחת לאותה שרשרת הפלאות, אשר אך משום שאנו חיים בתוך-תוכה, בעצם ימינו ודורנו, ב'בשר ודם' שלנו, אין אנו מכירים בה. ואין אנו חשים, כי היא היא המיסטריה הנאדרה מעולם ועד עולם ששמה ארץ-ישראל. וברוך כל רגע המעורר בנו ומגביר בנו את התחושה הזאת.

37 עגנון (לעיל, הערה 4), עמ' 146.

38 שור (לעיל, הערה 36), עמ' 313.

39 כצנלסון (לעיל, הערה 34), א, עמ' 398.

40 כצנלסון (לעיל, הערה 3), א, עמ' 60-86.

אבנר הולצמן

בסימן הפרדוקס:

ברדיצ'בסקי, ברנר וארץ-ישראל בימי העלייה השנייה

בשנת 1912 הופיע בוורשה, לאחר חבלי לידה ממושכים, קובץ ספרותי בשם 'העברי החדש' בעריכתו של יעקב כהן.¹ מאז תחילת המאה העשרים נודע כהן כמשורר וכאיש תרבות פעלתן בעל השקפות לאומיות נלהבות, ועסק ללא לאות בהקמתן של אגודות והסתדרויות להפצת הלשון העברית והדיבור העברי, וזאת כחלק מן השיח המסועף על תכניה התרבותיים המעשיים של המהפכה הציונית.² בפרוספקטים שקדמו להופעת הקובץ נכתב בין השאר: 'העברי החדש יהיה לאורגן של התחיה הלאומית העומד ונלחם עם הגלות ורוח הגלות, וכן: 'העברי החדש יפנה מקום חשוב לשאלות ארץ ישראל והלשון העברית, שתי צורות התחיה העיקריות של האומה'.³

הקובץ עצמו נפתח במניפסט נלהב, המצייר את דיוקנו של העברי החדש עצמו, שהוא מעין פרסוניפיקציה סמלית מרוכזת של התחיה הלאומית העתידית על אדמת ארץ-ישראל. אותו עברי חדש, לפי כהן, מייצג מטמורפוזה גנטית מוחלטת של היהודי הגלותי, מין חדש של אדם במראהו ובתכונותיו: 'אכן נהדר יהיה מראה העברי החדש בדרבו קוממיות על אדמת אבותיו ושמי אלהי התחיה הרעננים והטהורים על ראשו. גא ואיתן יצעד כעברי הקדמון, קו דומם נאצל מיסורי דורות על לחיו ובעיניו העמוקות זהרי העתיד. חוסן עם-אל ורוממות-אל בגובה מצחו ועל רעמת ראשו הוד נצחון האדם'.⁴

יעקב כהן היה מגעוריו מחסידי וממערציו של הסופר מיכה יוסף ברדיצ'בסקי. הקריאה בכתביו המרדניים של ברדיצ'בסקי הייתה לו, כלרבים מבני דורו, חוויית נעורים משחררת ומתווה כיוון. אך כאשר דיווח לסופר בדצמבר 1909 על הקובץ המתרקם וביקש את השתתפותו, השיב לו ברדיצ'בסקי בחוסר התלהבות מופגן: 'צר, כי איחרת לבוא אלי, ואני מלא יאוש בהעניינים האלה וכלי חפץ לכתוב, בידעי כי אך

זכות אדנות על ידי יצירה ישוּבית-תרבותית' טען קויפמן.⁴² קויפמן לא האמין שהעם היהודי ייגאל מן הגלות בעזרת ארץ-ישראל הקטנה והמיושבת בערבים. ולפיכך, הוא היה רוצה שלעם היהודי יהיו כוחות נפש מספיקים בכדי להתיישב בעוד ארץ, נוסף לארץ-ישראל, כמו שהאנגלים והספרדים ובני עמים אחרים עשו מפעלי קולוניזציה. לא במקום ארץ האם אלא נוסף לה. כמו ש'מלכות עשרת השבטים' הייתה באגדה היהודית מעין מדינה יהודית נוספת, מחוץ לארץ ישראל, כך זקוק עם ישראל לארץ התנחלות נוספת, לבד מארץ-ישראל.⁴³

דומה שקויפמן צדק בתפיסתו, שהאמונה הדתית הזינה את הפסיכה היהודי בתחושת אדנות לגבי ארץ-ישראל. בעידן המודרני השתחררה תחושת האדנות מזיקתה אל הדת והפכה ליסוד מוסד של הזיקה הלאומית אל הארץ. 'ארץ אבותינו' ולא הארץ שהקב"ה הבטיח לאברהם, ואף לא ארץ הקודש, היא שעמדה מאחורי ההרגשה האינטואיטיבית של שייכות לארץ-ישראל. ברנר וברל אינם מרגישים צורך להסביר את זיקתם אל הארץ, ואילו עגנון מתחיל את סיפורו במיתוס עזיבת ארץ ומולדת ושיבה לארץ ההיסטורית. אמנם קויפמן לא טעה באבחנה המטילה ספק ביכולתה של ארץ-ישראל לפטור את העם היהודי מן הנכר, אך ברנר וברל הכירו בקושי העצום של מפעל קולוניזציה ובצורך למקד את כל הכוחות של הלאום בנקודה ארכימדית אחת, ולא חזרו להרהר בטריטוריות חלופיות. ברל, הפסיכולוג שבין המנהיגים, הבין שבלי המיתוס ההיסטורי אי-אפשר לגייס את כוחות העם היהודי למפעל קולוניזציה. חומות יריחו לא יפלו בכוח הרציו בלבד.

תחושת האדנות על הארץ, כהגדרתו של קויפמן, היא שהופכת את ארץ-ישראל למחוז חפץ. אין היא מלווה בהכרח בגעגועים לאתרים היסטוריים, לנחלת אבות. נווה צדק, אחוזת בית, עין גנים, כינרת, הם ראשיתו של מיתוס חדש, לא המשך אלא התחלה. ביצירותיהם של עגנון ושל ברנר ירושלים איננה מקור ליצירה חדשה אלא מקור לאסון, לשכול ולכישלון. בסרט 'הפסנתר', הופך בסוף הפסנתר, סמל הזהות של הגיבורה, למשקולת מכבידה המאיימת למשוך אותה למעמקי הים. ירושלים ממלאה תפקיד דומה אצל שני היוצרים: היישוב החדש מתנתק מירושלים, אך זו מושכת אותו בכוח קסם העבר, וכמו הפסנתר, מאיימת להטביע את הניסיון החדש במעמקי ההיסטוריה. אצל עגנון ירושלים ניצחה. אצל ברל — עין גנים וכינרת ניצחו. ואילו ברנר קיווה שהחדש מנצח, אך הספק לא הרפה ממנו.

1 'כהן (עורך), העברי החדש: מאסף לספרות, לאמנות ולחיים, ורשה תרע"ב.

2 על פעילותו זו של יעקב כהן והקשריה ראו א' לוינסון, התנועה העברית בגולה: ברית עברית עולמית, ורשה תרצ"ה; S. Nash, *In Search of Hebraism*, Leiden 1980.

3 'העברי החדש', פרוספקט בן שני עמודים, בלא תאריך, ארכיון יעקב כהן, מכון ז'בוטינסקי, תל-אביב, תיק מס' 19/166-112.

4 העברי החדש (לעיל, הערה 1), עמ' 10.

42 'קויפמן, גולה ונכר, א-ב, תל אביב תשכ"א, ב, עמ' 466.

43 שם, עמ' 467-475.